Co je ona reformace, jejíž výročí si připomínáme? Příspěvek k ujasnění pojmů

Martin Wernisch

What is this Reformation whose anniversary we are celebrating? A contribution towards clarifying terms. After a complicated and varying development, the concept of Reformation was distinguished from a vague expression for virtually any form of reform and became related specifically to the process of the genesis and establishment of the Protestant churches. In historiography it also served for some time as a designation for an epoch in general history, but fairly soon this came to be called into question. However, in terms of theology and church history the term still continues to make good sense. The author argues that it should not be abandoned without any good reason and given over to chaos once again. He therefore prefers the established group of terms Reformation, Catholic Reformation, and Counter-Reformation rather than the term "Protestant and Catholic Reformations" that has emerged recently. However, this also means relinquishing the concept of the "first" and "second" Reformations – no matter how ingenious a tool it had been for Czech church historians in coming to terms with an anomaly that emerged in the 19h century, when Czech historians failed to adapt to the main European trend.

Keywords: Reformation, reform, Semper Reformanda, Counter-Reformation, terminology.

Oč půjde

Jubileum, k jehož připomínce jsme se shromáždili i na pražské evangelicko-theologické fakultě, se ve světovém měřítku slavilo opravdu vehementně. Což samo o sobě postačí na důkaz, že reformační dědictví je i po půl tisíciletí živou veličinou. Nemalý počet lidí k němu udržuje vztah dostatečně důvěrný, aby chápal, co se slaví a proč, víceméně intuitivně, bez nutnosti být nejprve poučen bližším výkladem. A dobře tak. Život vskutku předchází před vysvětlováním, a pokud nám něco je natolik cizí, abychom se nejprve museli ptát, co a proč, pak to sice může být znamením naší

[0] Tato studie je výsledkem badatelské činnosti konané na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v rámci programu Progres Q01 *Teologie jako způsob interpretace historie, tradic a současné společnosti.*

vlastní ignorance, nicméně zároveň přichází na řadu i kontrolní otázka, zda právě nejde o něco, co už přikrývá náhrobek.

Jak snadné by ovšem věci ještě byly, kdyby se nabízely jen tyto alternativy! Ve skutečnosti je tomu přece tak, že lidský život jakožto život vědomý klade sám sobě množství otázek i ve své plné síle. Nutká pídit se po smyslu, volá po postupné sebereflexi. A ta se neobejde bez ptaní kritického, jež bere pod svou lupu i skutečnosti, jež se zprvu zdály být samozřejmé. Nemusí takové být. Může je živit i sebeklam, blud, falešné porozumění – individuální stejně tak jako hromadně sdílené. Nástroje kritického myšlení jsou tedy nezbytné. Jenže zacházet s nimi není nijak lehké. Také toto umění podléhá lidské omylnosti. A ostří oněch nástrojů tudíž bývá i nebezpečné. Operační skalpel může životu výtečně posloužit, anebo jej chybným tahem náhle a zbytečně ukončit. Obávám se, že při operacích myšlenkových se taková nehoda může dít častěji než při těch medicínských – neboť i anatomie ducha se zdá být ještě komplikovanější než ona tělesná.

V každém případě žijeme v době, kdy je přímo módní rovnou pitvat a potom hrdě hlásit, že skutečnost je ještě horší, než se domnívali ti, kteří pacienta považovali za chorého: byl totiž shledán nebožtíkem. Ve floru je dekonstrukce – tato sestra destrukce, jež chodí elegantněji oděna, avšak svým charakterem zůstává jejím dvojčetem. Jejím přičiněním již byly vykonány pozoruhodné kousky; ostatně přiznejme, že také již ve stopách velmi starých tradic. Pravdu a skutečnost nedekonstruovali až postmodernisté, ale již sofisté. Pozdější filosofové snesli přesvědčivě působící argumenty, proč neexistují universální pojmy, ale ani duch, duše, jakož také hmota (o Bohu nemluvě). Naši současníci se zaměřují na vyvracení esencí – očekávám však, že všežravým termitům v budoucnu neodolá ani existence jako taková. Již dnes jsme v humanitních vědách tak daleko, že se nejeden trosečník jako své poslední jistoty křečovitě drží jen jednotlivých textů a odmítá z nich vyvozovat cokoli systematického (zatímco jiní z nich naopak skutečně vyvozují cokoli, co je jim libo).

Mohl by snad na tomto pozadí někdo očekávat, že zůstane ušetřena zrovna reformace? Opravdu nezůstala. Jeden z německých kolegů naopak na počátku nového tisíciletí shrnul situaci lakonickým konstatováním, že v novějším bádání se zdá být na reformaci „sporné skoro všechno".[1] Kdybychom mu měli rozumět jako závěru, byl by to dost resignovaný povzdech. Bude však lépe zacházet s ním jako s východiskem a apelem, se kterým se lze vyrovnat. Akademická půda, na níž jsme se sešli, je pro

[1] Berndt Hamm, Die Stellung der Reformation im zweiten christlichen Jahrtausend. Ein Beitrag zum Verständnis von Unwürdigkeit und Würde des Menschen, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 15 (2000), 181.

výcvik v zacházení s nástroji kritického myšlení přímo určena, a je tedy naším úkolem se výzvy chopit. Ne všechny položené otázky a námitky bude nutné přijmout, ale je správné se jim vystavovat. Se snahou rozlišit, které nás oprávněně vyvádějí z domněle samozřejmých předpokladů, jaké umějí přikrývat blaženou nevědomost, a vedou nás tak dál v sebeuvědomění – a které již skutečně představují spíše ono postmodernistické šaškování či snahu revisionistů upozornit, že teď jsou tady oni. Jejich oblíbené tvrzení, že všechno je jinak (nebo rovnou opačně), bývá humbukem, nicméně zkušenost dotvrzuje jako pravidlo vskutku železné, že věci bývají složitější, než se nám jevilo zpočátku. Nechme si tedy říci, že „reformace je tématem v dějepisectví i kultuře vzpomínání všudypřítomným, avšak vysoce sporným a zároveň nejasným," jak to formuloval jiný z vůdčích církevních historiků Německa[2] – a podívejme se na tento nám tak běžný pojem jako na cosi, s čím se teprve seznamujeme.

Na tomto místě ovšem musím hned poctivě upozornit na meze svého pokusu. Příslušné debaty sice sleduji nejpozději od 90. let, a už tehdy bych se s nimi byl rád vyrovnal formou písemné studie. Jiná zaneprázdnění mi v tom ale vždy znovu zabránila, a jubileum tak rušné, jakým bylo ono pětisté, též neskýtá tu pravou příležitost. Pouze nutí, aby se člověk vyslovil, ale nedává dostatečně klidný prostor k ponoření do tématu a důkladné přípravě. Klíčové knihy a statě, které jsem pro tento účel shromáždil, tudíž z velké části nadále zůstaly ležet a svou paměť jsem aktuálně podepřel spíše hutnými hesly encyklopedií.[3] Pro počátek tedy nemohu nabídnout víc než rekapitulaci základních dat, utřídění několika vybraných problémů a stručný náčrt návrhů, jak se k nim postavit. U mnohých čtenářů tak nejspíš vzbudím dojem, že končím právě tam, kde látka začala být opravdu zajímavá. Leč – odvažme se.[4]

---

[2] Thomas Kaufmann, *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, München: C. H. Beck, 2017[3], 17.

[3] Jmenovitě zde uvádím: Wilhelm Maurer, Reformation, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart[3] V*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1961, sl. 858–873; Helmar Junghans, Reformation, in: *Evangelisches Kirchenlexikon[3] III*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, sl. 1470–1491; Gottfried Seebaß, Reformation, in: *Theologische Realenzyklopädie XXVIII*, Berlin – New York: De Gruyter, 1997, 386–404; Ulrich Köpf, Reformation a (především pro terminologický vývoj) Reformgedanke, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart[4] VII*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, sl. 146–159 a 159–164. Některá další zmíním níže. V nich lze najít řadu bližších dokladů i detailnějších dat, a také upozorňují na další souvislosti. Jakkoliv se však o ně vděčně opírám, nejde v následujících výkladech o jejich pouhý svod, ale zároveň i o výtěžek vlastní reflexe a badatelské práce.

[4] Při přípravě přednášky k tisku jsem pochopitelně znovu čelil pokušení text rozšířit. I tentokrát však rozhodl nedostatek času a soustředění, a stať tedy zachovává původní tvar i ráz projevu sice nikoli neodborného, avšak předneseného od řečnického pultu.

Vývoj pojmu reforma(ce) v předreformační době

Nejprve si samozřejmě musíme posvítit na samotný termín. Odkud se vzal a jak se profiloval? A v neposlední řadě: nakolik smí platit za původní, již v dotyčné době užívaný, a nakolik jej k ní vztahujeme anachronicky? Ale po pořádku:

Svých základních významů nabylo slovo *reformatio* (i další s ním spojené gramatické tvary) již v antické latině.[5] Tím nejzákladnějším je prostě změna – jež může vést až k proměně v něco jiného, než tu bylo dříve. Chybělo jen málo, a *Reformationes* mohly beze všeho slout i slavné *Proměny* Ovidiovy, jakož také Apuleiův román o *Zlatém oslovi*. V textu vskutku oba autoři latinského výrazu užívají: reformován byl Lucius v ušatce i zase zpět.[6] V titulu ovšem shodně sáhli po vznešeně klasickém ekvivalentu řeckém. V prvotním smyslu je tedy reformace totéž co metamorfosa.

A tato latinsko-řecká vazba platí i pro nejstarší křesťanskou theologii, jež čerpala z jazyka biblického, přičemž o metamorfosách i Písmo mluví. Pojmenovává však obdobné procesy celou řadou výrazů; ani zde dosud nejde o těsné sepětí pojmu a předmětu, ale o variabilní líčení. V Novém zákoně překládali latiníci slovem *reformare* tři místa v pavlovských epištolách, přičemž předlohou bylo dvakrát (v Ř 12,2 a 2K 3,18) *metamorfoun*, potřetí (ve Fp 3,21) *metaschématizein*. Ani v jednom případě také ovšem nejde o potahování srstí či kůrou, nýbrž o proměňování těla naší poníženosti v podobu těla slávy Pána Ježíše Krista (Fp) či obnovou mysli, aby mohla rozpoznat, co je vůle Boží (Ř). Theologický usus tudíž výrazu přece jen dodává specifické konotace.

Sluší se ovšem upřesnit, že k významovému rozvrstvování, naznačujícímu směr budoucího vývoje, docházelo i u pohanů, resp. na půdě jiných oborů. Již Seneca a Plinius ml. hovořili o reformaci mravů či vzdělanosti. Přičemž ani oni neměli na mysli změnu libovolnou, tam i zpět. Jednak ji tedy i oni nutně vztahovali k nějaké normě, určené k rozpoznávání, co je dobré, a chápali ji tudíž jako vylepšení; což se ovšem nerozumělo tak úplně

---

[5] Pokud o ni jde, užil jsem při svém průzkumu v neposlední řadě také dokladů osvědčeného slovníku Karla Ernsta Georgese (a jeho syna Heinricha) *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel ausgearbeitet*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998 (reprint definitivního 8. vyd. z let 1913–18).

[6] Zajímavý je též poslední výskyt v samotném závěru Apuleiova románu (XI, 30), kdy se Luciovi ukáže *regnator Osiris, non alienam quampiam personam reformatus* (cit. podle vyd. Stephen Gaselee, *Golden Ass*, London – New York: William Heinemann – G. P. Putnam's Sons, 1915/22, 594; Ferdinand Stiebitz překládá in: *Zlatý osel*, Praha: Odeon, 1968[4], 210: „nikoli v nějaké cizí podobě").

samo sebou, aby někdy nemuseli dodat výslovně, že jde o *in melius reformari*. A dále se při tom orientovali na lepším stavu dřívějším, a vyhlíženou změnu tudíž chápali jako obnovu.

Týmž směrem se ostatně zhusta ohlížela i očekávání daleko méně abstraktní a vznešená. Jako o reformaci se tak dočítáme třeba u lékaře Theodora Prisciana o obnovení ostrosti zvetšelého zraku, nebo u „polyhistora" Gaia Iulia Solina o renovaci chrámu, čili zkrátka zchátralé budovy.

Naproti tomu usus právní, který v celém příběhu hrál roli nikoli nedůležitou, si zachoval větší otevřenost a obecnost: u takového Domitia Ulpiana se reformací myslí restituce majetku, ale třeba v Iustinianových *Digestech* se výslovně setkáme s možností *in peius reformare*, změnit věci k horšímu.

Křesťanství k tomuto obrazu přidalo nový rozměr, nakolik v něm ani přimykání k původnímu nemá pouze perspektivu obnovy. Soulad s původem pro ně sice má význam zcela podstatný, ano normativní. Nicméně vedle tohoto zpětného ohledu je tu přece jen také eschatologické otevírání nových obzorů, výhled k příští a větší dokonalosti. Vedle již citovaného mluví apoštol Pavel výslovně též o proměňování k obrazu Páně ve stále větší slávě mocí jeho Ducha (2K 3,18). Také Aurelius Augustinus výslovně zdůrazní, že budoucí zdokonalení nemá být pouhým návratem k něčemu již dříve dosaženému.[7]

Zde jde ovšem o výpovědi na počátku a ve svém základu více soteriologické než eklesiologické (u jednotlivce platí za reformační akt jmenovitě křest). Avšak z theologického hlediska jsou tím podstatnější. Důležitý je jmenovitě důraz, znějící z dalších Augustinových slov, připojených k uvedenému Pavlovu výroku z epištoly k Římanům: člověk „totiž nemůže reformovat sám sebe, tak jako se mohl deformovat".[8] Z úhlu pohledu učení o ospravedlnění milostí se tedy reformace jeví jako jednání přednostně božské. Je zřejmé, že tyto akcenty budou i u reformátorů 16. století resonovat silně a na ústředních místech – ale zatím ještě chybí jiné momenty, které přidá až další vývoj.

Ten můžeme pozorovat během dlouhých staletí středověkých. Rozhodně neprobíhal přímočaře, zato však souvisel s bohatým užíváním – příslušného motivu i výrazu, které se zhusta potkávají, nikoli však jednoduše kryjí. *Reformare* totiž nadále obměňuje i bohatá škála dalších

---

[7] Např. v *De Genesi ad litteram* 6,24 čteme (cit. podle vyd. Jacques Paul Migne, *Patrologiae Cursus Completus – Series Latina XXXIV*, Paris, 1845, sl. 353): *Renovabimur ergo a vetustate peccati, non in pristinum corpus animale, in quo fuit Adam, sed in melius, id est in corpus spirituale, cum efficiemur aequales Angelis Dei*. Týž kontrast mezi *in pristinum* a *in melius* se opakuje také na dalších místech spisu i širšího Augustinova díla.

[8] De Trinitate 14,16, in: *Patrologia Latina XLII*, Paris, 1845, sl. 1053.

obsahově příbuzných slov: *renovare*, *restaurare*, *renasci*, ale také *suscitare*, *emendare* atd. Ale přesto: *reformare* je mezi nimi zastoupeno tak hojně, až to opravňuje dojem, že mělo-li by si některé období vydobýt epiteton věku reformace právem užívání termínu, byl by to zrovna středověk. A to celý, i když s postupně narůstající intensitou, jež zcela nepochybně vyvrcholí na jeho sklonku.

Četnost výskytu ovšem souvisí i s velikou variabilitou pojetí, jež brání skutečné specifikaci, resp. připouští celou řadu specifikací konkurenčních. Vnější rozšířenost termínu totiž vede i k jeho vnitřnímu rozšíření. Jednak ve smyslu zobecnění. Jím se reformace stává zcela všední, komunální záležitostí. Pak se reformují městské hradby či kanalisace – anebo, na úrovni vyšších administrativních celků, třeba mincovní pořádek a fémové soudnictví (jak stálo na programu jednoho z říšských sněmů, konaného roku 1436 ve městě Chebu). Takové užívání podporuje střízlivě technicistní přístup, jaký bylo již dříve možné pozorovat u právníků. Ve středověku v něm pokračují, a vlastně jej i stupňují. Pokud jde o instituce, včetně církevních, bývají jako reformace často nadepsána statuta, správní řády – a tedy momentální opatření. I ta pochopitelně chtějí zajistit funkčnost chodu jednotlivých zařízení, obvykle je pravděpodobně hodlají také vylepšit, ale jinak postrádají charakter programu a další odkazy k původním vzorům či futurálním cílům, a to časem stále nápadněji. Současně se však reformační koncepce rozšiřují také opačným směrem: ne k banálnímu detailu mikrosvěta, ale ke stále obsáhlejším, vposledu universalistickým visím. A ty ovšem mívají i širší dimense myšlenkové.

Nejbohatší materiál ke studiu tohoto vývoje skýtá historie křesťanského mnišství. Nepřekvapivě, když se právě ono pro celá staletí evropských dějin úspěšně blížilo vzdělávacímu monopolu a produkovalo podstatnou část písemnictví, jež vůbec máme k disposici. I mnišství se ovšem velice pestře rozrůznilo, a tak nám skutečně samo o sobě poskytuje doklady odlišných, někdy i protikladných tendencí. Nicméně má společné jmenovatele, a tak i konceptu reformace vtisklo jakousi příznačnou signaturu.

Nejen, že se v něm zamýšlí změna k lepšímu a obnova původního stavu či alespoň výchozího ideálu a cílů již dříve vytyčených; to je samo o sobě přinejmenším obecně křesťanské. I mnišská theologie se opírala v přední řadě o Augustina – kterého ostatně lze řadit k jejím zakladatelům. Ale právě v tomto smyslu už on stojí na rozcestí a starší perspektivy pavlovské prostředkuje, ale zároveň je poněkud lomí. Pavlovský křesťan, který je reformován k obrazu Božímu stvořitelskou, spasitelnou a duchovní mocí Páně, se orientuje na Krista, který mu jako hříšníku přístup k Bohu otevírá. Středověký mnich by to potvrdil, ale protože si stanovil vysoký cíl

udržovat se ve formě Kristově co nejdokonalejším následováním jeho příkladu, Ježíš se mu stává zákonodárcem – a důraz se tak možná povlovně, ale v zásadě nutně přesouvá z evangelia na zákon, jakožto metu dosahovanou ovšem pouze se střídavým štěstím. Proto i ta zvýšená potřeba reformací. Co u Pavla bylo stálým životním procesem, při všech možných přemetech neseným Boží mocí, stává se v zápasu o *observantia regularis* řetězcem opakovaných pádů pod požadovanou úroveň a usilovných snah o znovuvyšvihnutí. Tedy deformací a reformací – až teď plně dozraje tento pojmový protiklad, a z obojího se stává docela pospolitá dvojice.

Ustavičné zápolení se „zákonem tíže" by mohlo mít dosti deprimující efekt, avšak maximalismus monastického ideálu mu statečně čelí. Přicházejí mnišští reformátoři, kteří se neupínají jen k příštímu dílčímu průlomu, sní o definitivním. Dost možná tím silněji, čím neutěšeněji se jeví přítomný stav. Vědí ovšem tedy, že lidské síly na něj nestačí, a očekávají zvláštní Boží zásah. Pro historika je zajímavé, že se tak nově strukturuje pohled na průběh dějin:[9] „poslední čas" mezi prvním a druhým příchodem Kristovým začíná obsahovat propastnou prohlubeň úpadku, ale také očekávanou fázi strmého vzestupu. Uprostřed se rýsuje nový orientační bod, reformace takříkajíc s velkým R – i když, opakuji, nebyla vždy nazývána tímto slovem, nicméně také jím. Jakožto kýžené, osvobodivé budoucnosti se jí přičítávaly i patřičně utopické rysy. Její očekávání však nebylo pouze plodem přemrštěnosti. Nelze popřít, že středověcí horlivci nelkali jen nad slabinami prostřednosti, že se museli vyrovnávat se skutečně hluboce úpadkovými jevy; v tom s nimi i reformátoři 16. století budou věru zajedno. A stejně tak je evidentní, že jejich úsilí vskutku mívalo obnovný účin, a to nejen uvnitř klášterů, ale že vyzařovalo i navenek.

Jmenovitě clunyjské hnutí a gregoriánské reformy jsou předělem, po němž je program reformace stále více vztahován k celým diecésím a veškerému křesťanstvu. Jazykově to můžeme pěkně sledovat na příběhu formulace, jež žádala reformaci „v opatu i mniších" (*in abbate et monachis*). Na úrovni biskupství byla ve 12. století přeložena do obecnějšího „v hlavě i v údech" (*tam in capite quam in membris*), a ve 14. století byla v této nové podobě vztažena na církev povšechnou *Pojednáním, jak konat všeobecné koncily* (*Tractatus de modo generalis concilii celebrandi*) Viléma Duranda ml. Ale již IV. koncil lateránský z roku 1215 byl výslovně svolán se zadáním *reformatio universalis ecclesiae*. Řada reformních sněmů

[9] Z příslušné literatury bych tu rád připomněl alespoň pozoruhodnou knihu evangelického církevního historika o dějinném povědomí františkánského spiritualismu 13. a 14. století: Ernst Benz, *Ecclesia spiritvalis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1934 a znovu 1964.

byla tedy zahájena hned v dobách nejpevnější papežské vlády. Diskreditace papežů pozdějším schismatem ovšem reformační úkol koncilů nově posílila. Konciliaristé se ho ujali horlivě a jejich přičiněním začalo slovo reformace pronikat i do národních jazyků. Jak ovšem víme, takového Jana Husa odstranili jako toho, kdo v církvi dělal nepořádek, a reformaci tak stál v cestě. Neboť heslem oposičníků a disidentů se stát mohla, avšak v tuto chvíli s ním stále ještě operovaly církevní úřady a nespokojence s přítomným stavem tak se střídavým úspěchem chlácholily.

Přesto však, mluvíme-li za tehdejších poměrů o církvi, máme na mysli vskutku křesťanstvo, alespoň tedy západoevropské (je jistě zajímavé, že na východě se reformní puzení s podobnou silou neprojevovalo). Reformační programy stále častěji výslovně spojovaly obrození církve s obnovou říše či království. Pod středověký pojem reformace by tedy spadala i dnešní „rekonstrukce státu". A už tehdy měla různé podoby. Věcnější, jež mj. povedou k tomu, že se vedle norem zákona Kristova a apoštolské církve (paragrafovaných v církevním právu) začne uplatňovat také obecná *norma rectitudinis* (toho, co je „správné") a koncept přirozeného (tj. vlastně stvořenostního) práva. Ale vedle nich pozorujeme i zjevy blouznivější. Hned na konci 13. století slyšíme o reformaci, jako jejíž objekty jsou jedním dechem jmenovány *ecclesia et imperium*, *regnum et sacerdotium* – a již ovšem také má provést nový císař Karel, postava příznačně bájeslovných rysů…[10]

Takže, jen s mírnou aforistickou nadsázkou: na sklonku středověku očekávají reformaci všichni, ale každý si ji představuje jinak. Nelze uzavřít, že se koncept konečně vyprofiloval a reformátoři 16. století už jej pouze šťastně uskutečnili.

Koncept reformace a etablování protestantismu

Dokonce tomu není ani tak, že by právě evangeličtí reformátoři i jen onu pojmovou profilaci dokončili. Výše postavená otázka po autentičnosti a anachroničnosti termínu tudíž nemá nijak jednoduchou odpověď. Výraz reformace si Martin Luther a jeho následovníci ani nepokoušeli s kdovíjakým důrazem přivlastnit. Užívali ho, to ano; jak by také ne, při jeho všudypřítomnosti. Ale ani pro ně se zdaleka nestal výhradním, ba ani jen hlavním pojmenováním toho, oč usilovali. Pro frekvenci jeho užívání nemáme po ruce žádné spolehlivé statistiky, ale je možné, že reformátoři

[10] O představě apokalyptického „posledního císaře" vyšla v čerstvém českém překladu Heleny Lergetporer celá monografie: Gian Luca Potestà, *Poslední mesiáš. Proroctví a panovnická svrchovanost ve středověku*, Praha: Argo, 2017.

16. věku se k němu uchylovali i relativně méně, než se dálo v době krátce předcházející. Ani se mu tudíž nesnažili vtisknout větší určitost, nechali mu různá odstínění. Včetně onoho nejneutrálnějšího pojetí právnického, kdy označoval pouhý fakt změny, bez jeho hodnocení. V tomto smyslu byli i oni sami schopni mluvit o reformaci jakožto o reorganisaci církví, již evangelické vrchnosti prováděly v souladu s jejich zvěstováním, tak naopak i o zásazích protivníků.[11]

To je ovšem jen jedna poloha, a nemá tím být řečeno, že by si termín nemohli a neuměli adaptovat theologicky; vždyť vhodné navazovací body jsme registrovali již v nejstarších dobách. Na možná i nejzávažnějším místě, kde s ním pracuje Luther, je hned v rané fázi jeho střetu s hierarchií postulováno, že církev potřebuje reformaci, jaká není záležitostí jednoho člověka ani poradního sboru, ale celého světa, a ještě přesněji – samotného Boha (*officium solius dei*), který také sám zná čas této reformace.[12] Je tu tedy zřetelně udržena theocentrická perspektiva i eschatologický horisont.

Zároveň však také nepůsobí docela nahodile, že důslednější užití výrazu, spojené s konkétními programovými návrhy a s přijetím jejich provedení za vlastní úkol, u Luthera nacházíme v souvislosti s reformou universitní. „Abych to řekl otevřeně: já prostě věřím, že nebude možné reformovat církev, pokud nebudou vyvráceny z kořenů církevně-právní kánony a dekretály i školská theologie, filosofie a logika v té podobě, jak se dnes provozují, a nahrazeny jiným způsobem studia. A v tomto přesvědčení jdu tak daleko, že denně prosím Pána, ať se ryzí znalost Bible i sv. Otců obnoví co nejrychleji."[13] *Studium reformare* samo o sobě tehdy už také není žádné *novum*; i na university byl tento termín aplikován v podstatě hned od jejich vzniku v lůně středověku. Nicméně hodný pozornosti je onen důraz, který teď právě z náročně důkladné obnovy studií činí střed reformace všeobsáhlé.

A podstatné samozřejmě je, že je chápána jako nástroj k očištěnému zvěstování evangelia, náležitě rozeznaného od zákona, božského i lidského, jakožto předpokladu Božího reformačního působení mezi lidmi. Nicméně, i s tímto nezbytným upřesněním je zřejmé, že Luther a jeho následovníci shledávají jádro svého vlastního svěřenství, na němž mají

---

[11] Viz např. *Martin Luthers Werke – Tischreden III*, Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1914, 612 (pod č. 3785).

[12] Přímý citát textu z r. 1518 s přesným odkazem jsem uveřejnil (a blíže osvětlil jeho kontext) ve studii Reformátor Martin Luther: uvedení do vybraných spisů, in: Martin Luther, *Výbor z díla*, Praha: Vyšehrad, 2017, 35.

[13] Bližší údaje tamtéž, 31 (i tento výrok pochází z r. 1518).

pracovat přednostně, v *reformatio doctrinae*, a ne *vitae et morum cleri*, tedy učení, nikoli kněžského života (neboť *doctrina non reformata, frustra fit reformatio morum*, „není-li obnovena nauka, nadarmo se obnovují mravy“[14]). A oživení evangelia dostává přednost též před proměnou církevních struktur. V souladu s tímto pohledem se Luther snažil postupovat i v praxi: po reformaci bohosloví se soustředil na reformaci kázání a zbožnosti, a teprve na konec postavil reformaci institucionálně-organisační, včetně proměny bohoslužebného ritu.[15]

Nicméně došlo na všechny tyto kroky, s množstvím společenských důsledků, dotýkajících se téměř každé další oblasti lidského života, a fakt, že program byl v tomto smyslu naplněn, je naprosto podstatný. I při všech omezeních, na něž ideál v realitě narazil, a jež jistě byla mnohočetná a mnohotvárná. Pouze počínaje závažnými fakty, že protestantská reformace se neprosadila v celém křesťanstvu, ani jen tom západním (byť i tak pomohla proměnit také jeho zbývající části), a že reformační církve propadly neshodám i mezi sebou navzájem. Pro evangelíky přesto měl čas a proces jejich církevního znovuzrození a konfesijní sebedefinice, bez nichž by nebyli, čím byli, klíčový význam.

Měl jej nutně – a podržel jej i do budoucna. Zpočátku vlastně ani nepředpokládaného: Luther sám, docela charakteristicky pro zlomově vypjaté okamžiky církevních dějin, očekával, že evangelická reformace víceméně již hraničí se soudným dnem. Když však běh těchto dějin i nadále pokračoval po dlouhé trati, nabízelo se také protestantům velmi přirozeně, aby se v nich orientovali pomocí nám již známého schématu, umisťujícího mezi oba Kristovy příchody dobu úpadku i čas reformace s velkým R – ale i ten už nikoli jako něco nejasně vyhlíženého, nýbrž cosi, co se mezitím dějinně uskutečnilo.

Musíme sice podotknout, že ono velké R nadále bylo spíše pomyslné, neboť doposud trvala jak velká obecnost výrazu, tak i jeho konkurenční užívání – a také různorodost výraziva, jímž sami raní protestanté pojmenovávali to, co dnes nazýváme reformací my. Např. Philipp Melanchthon mluvil o „znovuvznícení světla Evangelia Lutherem“ a „Božím přivolání církve zpět k pramenům“.[16] I v reformačním dějepisectví tak zprvu dominovalo jiné názvosloví. Nicméně už takový Heinrich Bullinger, nástupce

[14] *Luthers Werke – Tischreden IV*, Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1916, 232 (pod č. 4338), a tamtéž *V*, 1919, 433 (č. 6006).

[15] Vyšehradský *Výbor z díla* umožňuje tuto posloupnost celkem pěkně sledovat; ve své úvodní studii na ni opakovaně upozorňuji.

[16] *De Luthero et aetatibus Ecclesiae* (1548), in: *Corpus Reformatorum XI*, Halle/S.: C. A. Schwetschke, 1843, sl. 786. Velmi podobně však i na jiných místech.

Huldrycha Zwingliho, napsal hned ve 30. letech 16. století *Historii či dějiny, jak se zběhly ve Spříseženstvu, obzvláště v Curychu, proměnou náboženství a provedením křesťanské reformace*.[17] A nástupce Jana Calvina, Theodor Beza, popisoval později „renesanci a růst reformovaných církví". Což je svým způsobem ještě příznačnější: jako jakési první stadium těsnějšího sepětí pojmu reformace specificky s evangelíky se jeví právě sebeoznačování jejich církví jakožto reformovaných.

Sem ovšem, aby se nám celý ten příběh náhodou nezdál příliš jednoduchý, vneslo novou komplikaci právě vnitroprotestantské schisma – s následkem, který je pro nás opět jednou tak všední, až jej nevnímáme nijak plasticky. Ve druhé polovině 16. století, kdy Beza své dějiny psal, si jako církve reformované podle slova Božího rozuměly všechny evangelické. Ve stejném roce 1580 jako Bezova *Histoire ecclésiastique* vyšla i *Formule svornosti*, v níž se také evangelicko-luterské církve definují jako *reformatae*,[18] zatímco o „luteránech" tu není žádná řeč. Natolik byli autoři solidními theology, a ovšem též následovníky Luthera, jenž sám takovou přezdívku shledával dosti nevkusnou.[19] Avšak v rámci dobových sporů začali tzv. kalvinisté tzv. luteránům příznačně vyčítat, že oni si jméno reformovaných nezaslouží, nejsouce ve své údajné polovičatosti a papeženských restech reformovaní dost; zastavili se prý v půli cesty.

Nezdržím se poznámky, že se tu otevřela Pandořina skříňka: právě v blízkosti těch, kteří takto zaútočili, posléze vybujelo nemálo skupin, které i na nich žádaly jít ještě dál a nezastavily se někdy už skoro před ničím. Avšak svůj boj o etiketu „kalvinisté" v průběhu 17. století vyhráli. I proto, že „luteráni" na ní lpěli méně než na jménu církví evangelických, které jim přece jen mělo proč být dražší. Nevzdali se zajisté přesvědčení, že „reformátor reformátorů" byl Bohem určen a opatrován, aby „dílo reformace netoliko započal, ale také je tím nejšťastnějším způsobem dovedl k cíli";[20]

---

[17] *Historia oder Geschichten, so sich verlouffen in der Eydgnoschafft, insonders zü Zürych mit enderung der Religion, und anrichten Christenlicher Reformation* (cit. podle vyd. J. J. Hottinger, H. H. Vögeli, *Heinrich Bullingers Reformationsgeschichte I*, Frauenfeld: Ch. Beyel, 1833).

[18] Irene Dingel (Hg.), *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 1310n; resp. v edici z r. 1930 na s. 835; česky *Kniha svornosti. Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví augsburské konfese*, Praha: Kalich, 2006, 526n.

[19] Srov. Věrné napomenutí všem křesťanům, aby se vystříhali buřičství a vzpoury (1522), in: *Výbor z díla* (jako v pozn. 12), 288.

[20] Johann Gerhard, *Beati Lutheri ad Ministerium et Reformationem legitima vocatio* (1617). Cit. podle Ernst Walter Zeeden, *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. Studien zum Selbstverständnis des lutherischen Protestantismus von Luthers Tode bis zum Beginn der Goethezeit II*, Freiburg: Herder, 1950, 78.

značku však konkurentům přepustili. Na půdě říše tento proces dovršil Vestfálský mír, který legalisoval existenci těch, již byli od ostatních vyznavačů Augsburské konfese rozlišováni označením za reformované (*qui inter Augustanae confessioni addictis reformati vocantur*).[21]

Ani tato episoda však nezabránila, aby nakonec právě v historiografii pojem reformace se znovuzrozením evangelických církví úplně nesplynul, a tam přece jen se všemi. Ne že by se na této půdě žádné rozmíšky nekonaly. Za zmínku stojí, že švýcarští reformovaní se i historicky snažili přinejmenším umenšit Lutherův vliv na své domovské prostředí; čímž ostatně přímo navazovali na Zwingliho, který své o kousíček mladší bráškovství nesl dost těžce a na své samostatnosti si naopak zakládal až komicky. Jestliže tedy byl za „kanonický" počátek reformace dosti brzy uznán rok 1517 ve Wittenbergu, literatura reformovaných se částečně hlásila k roku 1516 v Einsiedeln, ne-li k datům ještě časnějším.[22] Ale v tomto směru již neprorazila.

A zdá se dokonce, že to mohli být právě reformovaní dějepisci, kteří později reformaci začali pojímat jako jeden celoevropský fenomén. Tak alespoň Daniel Gerdes, původem Němec, avšak profesor theologie v nizozemském Groningen, který v polovině 18. století vydal monumentální *Dějiny reformace čili anály Evangelia 16. věku* (*Historia reformationis sive annales Evangelii seculo sedecimo*). Neboť učený německý státník Veit Ludwig von Seckendorff psal „o reformaci náboženství ve velké části Německa i jiných krajích" (*De reformatione religionis* […] *in magna Germaniae parte aliisque regionibus*) již na sklonku 17. věku, a pro tu dobu také na vysoké úrovni, nicméně reformace mu přece jen byla silněji vymezena životním dílem Lutherovým (jak napovídá i hlavní titul díla: *Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo*).

Tamtéž na s. 107 dokládá působivý výňatek z apologie Erasma Willicha (1641), že ani postoj luteránů v celé při nikterak nebyl pouze defensivní: *Das solten wohl warnehmen alle Anti-Lutherani und undanckbare Schüler Lutheri, welche nicht läugnen können / daß es zu diesen Zeiten nach Göttlicher Providenz keiner so hoch bracht hat / als dieser seelige Herr und Reformator, seine Schuch sind nicht jedermann gerecht gewesen.*

21 Art. VII. § 1. Cit. podle Carl Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1934[5], 380.

22 Tuto tendenci výstižně shrnul již Gottfried Arnold ve své slavné *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie*: *Zwingli, der von Natur auch hitzigen Temperaments war, rühmte sich öffentlich, er hätte das Evangelium schon 1516 zu predigen angefangen, als Luthers Name noch nicht einmal gehört worden war (welchen Ruhm die Seinigen hernach oft wiederholt haben)*. Cit. podle výběrového vydání Renate Riemeck, Leipzig: Koehler & Amelang, 1975, 323. Zwingliho nárok uvádí na pravou míru jmenovitě Wilhelm Neuser, *Die reformatorische Wende bei Zwingli*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1977.

Pojmové vyjasnění

18. století však pro nás je klíčovou zastávkou především v jiném ohledu: jazykově-dějinném. Na tomto poli s sebou přináší na první pohled nenápadnou změnu, která však pomůže pořádně pročistit ten pojmový zmatek, který se nám valil z předchozích dob a dost již se podobal Augiášovu chlévu. Německá politika se tehdy ocitla pod silným vlivem francouzštiny, jež vystřídala latinu v úloze diplomatické řeči. Avšak francouzština si již v 17. století přetvářela latinskou *réformation* v kratší *réforme*. Němčina si nenechala *Reformation* vzít, ale *Reform* začala užívat také. Tím získala báječný nástroj, jak si zjednat jasno: významy, jejichž tíha dosud spočívala na jediném termínu, postupně rozdělila mezi dva. A jak víme, čeština ji v tom následovala, podobně jako angličtina – zatímco francouzština a další románské jazyky musejí dodnes operovat s velkými a malými písmeny, jimiž dnes nicméně vyjadřují, co se pomocí řečeného vylepšení zavedlo v němčině. Všechna ta změť dřívějších a obecných reformací se nyní stala množinou reforem, zatímco pojem reformace byl vyhrazen konkrétní historické epoše změn, spojených s etablováním protestantismu.

V té souvislosti bych rád výslovně upozornil na dva momenty.

Dnes smíme považovat za obecný konsensus theologů, přesahující hranice konfesí, že celé církevní dějiny probíhají v rytmu stále nových rozběhů a osvícení, střídaných ochabováním a potemňováním, jež čas od času nabydou rozměrů krise. Tato zákonitost se začala vyjevovat, jakmile se ukázalo, že křesťanská existence mezi nanebevstoupením a druhým příchodem Kristovým nebude jen prudkým sprintem na krátké trati, ale během více než marathónsky dlouhodechým. A má řadu aspektů, jež zdaleka nesouvisejí pouze s monastickým ideálem, jehož jsem se dotýkal výše. Říkají-li kupříkladu současní římsko-katoličtí dogmatici, že církevní dějiny zahrnují stále nové zastávky očišťování a obnovy, znovuobjevování tajemství Kristova, jenž zůstává jediným pramenem duchovního života, nutné proto, aby se místo čiré vody nepředávala od pokolení k pokolení už jen kalná,[23] naslouchá tomu i evangelík s porozuměním.

Je nepochybné, že v tomto smyslu mohou mít také mnohé jiné reformy, renesance a probuzení podobné funkce jako reformace 16. století. Dokonce se s ní mohou shodovat v některých konkrétních rysech – avšak i bez toho mohou být podobně legitimní. Předchozí stav věcí by připouštěl možnost, abychom i je nazývali reformacemi, jak tomu některé z nich samy chtěly. Nicméně další vývoj pojmu takovou možnost vyloučil, a vra-

[23] Gisbert Greshake, Josef Weismayer (Hg.), *Quellen geistlichen Lebens II. Das Mittelalter*, Mainz: Matthias-Grünewald, 1996, 7.

cet se před tuto césuru by znamenalo otevřít stavidla naprosto zbytečnému zmatení. Prostě ji akceptovat nás navíc zbavuje tlaku, abychom pátrali po jakési okultní kvalitě, jež by činila reformaci „hodnu" toto jméno nosit, což je úsilí, jež nikdy nevedlo ke skutečně uspokojivým, natož pak jednotným výsledkům. S úlevou přijmout výsledek dlouhého vývoje jako daný fakt umožňuje pracovat s pojmem reformace s pragmatickou lehkostí – a přitom plně funkčně.

Jistý zmatek však do věci vnáší i jedno docela oblíbené nedorozumění. Kdekdo zná zásadu *ecclesia semper reformanda*, ale jen málokdo ví, jak se to s ní vlastně má. Evangelíci ji často považují za „genuinně reformační" a obecně panuje přesvědčení, že reformátory byla i formulována. Ve skutečnosti se tak ale stalo v době natolik pozdní, až to neinformovaným vyráží dech: stále znovu citovaná slova se stala vskutku okřídlenými teprve před několika desetiletími.[24] Široce rozšířit v křesťanské ekuméně je pomohl „církevní otec 20. století" Karl Barth, který jich měl poprvé užít roku 1947 v přednášce k šesté z Barmenských thesí,[25] a v neposlední řadě také nedlouho poté vydaný sborník k padesátinám (pražského rodáka) Ernsta Wolfa, jehož editoři je převzali do titulu.[26] Zrádně elegantní latina, do níž byla oděna, vzbudila falešný dojem, že musejí pocházet z dávných pramenů; nejstarší reálné doklady jsou však známy až z 90. let 19. století (u Abrahama Kuypera či Augusta Bauera).[27]

Nechci ovšem popřít, že i v dřívějších zdrojích opravdu je možné nalézt obsah, který se chytlavé heslo snaží vyjádřit; jeho zárodečné formy přece jen je možné vysledovat již v 17. věku. V pravdě je jistě třeba růst, ve zbožnosti se prohlubovat, obnova je úkolem dovršeným až na onom světě, a proto také je nezbytné stále znovu se vystavovat Božímu slovu; u jednotlivců i u společenství. To samozřejmě reformátoři věděli – a je také pravda, že oni „kalvinističtí" s tím operovali při zmíněných sporech o dostatečné či nedostatečné míře reformovanosti. Přesto však je důležité si uvědomit, že pokud evangeličtí theologové starších dob vyhlížejí nějakou příští refor-

[24] Základní pojednání, byť navzdory své důkladnosti zjevně nikoli poslední slovo k dějinám tohoto obratu představuje Theodor Mahlmann, „Ecclesia semper reformanda". Eine historische Aufklärung – Neue Bearbeitung, in: Torbjörn Johansson, Robert Kolb, Johann Anselm Steiger (Hg.), *Hermeneutica Sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert*, Berlin – New York: De Gruyter, 2010, 382–441.

[25] Die Botschaft von der freien Gnade Gottes, in: *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*, Zürich: Theologischer Verlag, 1984, 156.

[26] Wilhelm Schneemelcher, Karl Gerhard Steck (Hg.), *Ecclesia semper reformanda. Theologische Aufsätze*, München: Chr. Kaiser, 1952.

[27] Viz http://spu.libguides.com/DCL2017/Reformation#s-lg-box-wrapper-18675181 (navštíveno 5. 2. 2018).

maci, pak hlavně proto, že se nacházíme před jejím pojmovým rozlišením od reformy. Odtud vyvěrá třeba zdánlivý rozpor u klasických pietistů, kteří žádají, aby reformaci učení doplnila reformace života, ale zároveň výslovně popírají, že by mělo jít o *nova reformatio*.[28]

Tedy ne že by ten protimluv už tehdy někoho nepomýlil a že by skutečně nevyhlížel *jinou* reformaci. Ale jak namítl v jubilejním roce 1817 blouznivcům tehdy už osvícenským Claus Harms: ideou permanentní reformace, domněle kráčící po stále vyšších stupních, se luterství přereformuje v pohanství a křesťanství se jí vyreformuje ze světa.[29] Neboť jistě, nemůže být důkladnějšího „odpapeženštění", než je odkřesťanštění. Slovo *reformanda*, jež samo o sobě zůstává stejně dvojznačné jako sloveso reformovat, je tedy nutné zjednoznačnit ujasněním, že nepatří do dvojice s podstatným jménem reformace, ale reforma.[30] Proto se ho také zcela právem chopil i Hans Küng a aplikoval je též na církev římsko-katolickou. Souvisí totiž s oním předeslaným obecným a stálým rytmem církevních dějin těsněji než s jedinečným zlomovým děním 16. století. Právě toto dění však dalo specifický ráz celé jedné větvi křesťanství, jež se k němu dodnes právem obrací, táže-li se po své identitě, jako k ústřednímu referenčnímu bodu, uznávajíc jeho nárok representovat božské obnovení evangelia. A tady už opravdu jde o víc než jen o přizpůsobení jazykové konvenci.

Nicméně i zde máme indikátor v samotné řeči, a to snad u všech jazyků, jež zmíněné rozlišení znají: jestliže se slovo reformovat, ale vlastně i reformátor, nadále váže též k reformám, výraz reformační se pojí dosti exklusivně k dílu evangelických reformátorů 16. století a k tradicím, jež na ně vědomě navazují. V neposlední řadě k reformačním vyznáním, jež identitu konfesijních církví definují. Evangelické církve jistě mohou potřebovat různé reformy – v neposlední řadě však právě takové, jež i jejich reformační vazby občerství, zatímco přejít k jinému než refor-

[28] Viz u Gottfrieda Seebaße v *Theologische Realenzyklopädie* (jako v pozn. 3), 391.

[29] Tak zní třetí z jeho slavných thesí k reformačnímu jubileu r. 1817: *Mit der Idee einer fortschreitenden Reformation, so wie man diese Idee gefasset hat und vermeintlich an sie gemahnet wird, reformirt man das Lutherthum ins Heidenthum hinein und das Christenthum aus der Welt hinaus*. Cit. podle *Dr Claus Harms, gewesenen Predigers in Kiel, Lebensbeschreibung, verfasset von ihm selber. Nebst 5 Beilagen*, Kiel: Akademische Buchhandlung, 1851², 230.

[30] Tím bude vhodně přeloženo do současných pojmů, co se snažil vystihnout již významný reformovaný dogmatik 17. století Johann Heinrich Heidegger, když upřesnil, že je to pouze „technická" a „udržovací" *Ecclesiae (particularis) Reformatio ordinaria*, jež *continua esse debet*, nikoli epochálně převratná a ve své podstatě prozřetelnostně založená *Reformatio extraordinaria*. Viz Mahlmann, *„Ecclesia semper reformanda"* (jako v pozn. 24), 420n.

mačnímu vyznání (jakkoliv to jistě platí hlavně ve vztahu k jeho obsahu a méně k formě) znamená identitu změnit a reformace se zříci, ne ji vylepšit. V tomto smyslu doopravdy byla dokonána hned svého času a v našem ji skutečně nelze nějak „překonávat". Podobně, jako pro křesťany obecně již nebude nového zjevení po Kristovu, platí v přiměřeně skromnějším měřítku i výpověď, že pro evangelíky již nebude nové reformace.

Reformace a protireformace jako označení dějepisných period

Potud zásadní prohlášení theologické, nyní však opět obraťme svůj zřetel ke skutečnosti, že pojmové rozlišení mezi reformací a reformou se dokonalo především na půdě historiografie. I když od bohosloví nijak daleko, nýbrž ve vzájemném prolnutí. To můžeme dosti zřetelně sledovat na klíčové postavě. Neboť jakkoliv měl nastíněný proces různé nositele, přece jen v něm sehrál rozhodující roli jeden protagonista. Byl jím berlínský profesor Leopold Ranke (později nobilitovaný), zakladatelská postava moderní kritické historické vědy. Ale také potomek několika pokolení farářů, který sám studoval theologii a při svém bádání si kladl nejen otázky, „jak to vlastně bylo", ale zajímal se také, jak si dějinné zjevy stojí vůči společnému jmenovateli vší individuální rozmanitosti, jímž je Pán Bůh.[31] Velmi živě tedy vnímal onu zvláštnost reformačního dění 16. věku, že v něm obrat svým původem ryze a niterně náboženský poznamenal celou společnost a uvodil epochální změny na řadě úrovní.

Proto Ranke velmi přirozeně, téměř samozřejmě a přece zároveň přesvědčivě, převzal pojem reformace jako označení určité epochy, jak mezitím již vykrystalisoval v církevních dějinách, a učinil z něho veličinu dějin obecných. Ve svém několikasvazkovém díle ze sklonku první poloviny 19. století[32] sice líčil konkrétně „Německé dějiny ve věku reformace" – ne však jako „Dějiny německé reformace", takže termín zůstal správně otevřen, aby mohl být hladce aplikován i na analogické události ve většině ostatních evropských zemí. A tak se skutečně i stalo. Díky všeobecnému zájmu o průkopnické výkony německé vědy, jež tehdy v mnoha ohledech

[31] Rankeovou osobností a dílem se zabývá bohatá literatura, oba zmíněné motivy však zachycuje ve své hutné základní informaci i heslo Christopha von Maltzahna in: Rüdiger vom Bruch, Rainer A. Müller (Hg.): *Historikerlexikon. Von der Antike bis zur Gegenwart*, München: C. H. Beck, 2002², 267n.

[32] První vydání bylo uveřejněno v letech 1839–47, šesté vydání poslední ruky 1881–82.

zaujala vůdčí postavení, byla reformace jakožto epocha obecných dějin v krátké době přijata světovým dějepisectvím.

Pojmu reformace se tak nepochybně dostalo veliké cti – ale s odstupem už je také zjevné, jak veliké na něj zároveň bylo naloženo břímě, pod kterým jednou nutně musel klesnout. Čacky je ovšem nesl celé století, což také byla dostatečná doba, aby se dostal do obecného povědomí a budil dojem solidně pevné veličiny. Evangelická theologie tehdy mohla blaženě spočívat v jeho chladivém stínu. Sestavovatelé *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, standardní příručky na přelomu 19. a 20. století, vůbec nepocítili potřebu věnovat mu samostatné heslo; tak samozřejmý jim připadal. Pouze od něho odkázali k výkladu o protestantismu,[33] který jej ovšem také neobjasňoval. Zjevně se předpokládalo, že vysvětlení podává sama sebou evidentní skutečnost evangelického křesťanství.

Zato pro římské katolíky byl fakt, že do značné míry rozhodla relativní převaha protestantismu v kulturním světě, pochopitelně poněkud citelnější, a to ne příjemně. Ne nutně proto, že by se sami hlásili o termín, který svého času naplňovali po svém a nyní jako by jim byl „vyvlastněn". S jeho zpětným překladem v reformu, pokud byl vztahován k jejich vlastnímu prostředí, se dokázali spokojit. Spíše u nich nadále působila tradice relativně menší ochoty užívat výraz neutrálně a silnější potřeby výslovně zdůrazňovat, že druhá strana nereformuje, ale deformuje. Proto i historici z jejich řad mluvívali alespoň o „domnělé" či „tzv." reformaci.

Situace však byla ještě o něco složitější. Ve skutečnosti moderní dějepisectví římský katolicismus od konceptu reformace neodloučilo dočista. Už Ranke v závěru svého spisu naznačil, že po epoše reformační přišlo období protireformační. Toho se pak skutečně chopili další historici, kteří příslušné děje zpracovávali – a tak byl zaveden další pojem, který též navazoval na dřívější užívání, ale nyní získal ostřejší profil.[34] Nabýval ho ovšem

---

[33] Sv. XVI 3. vydání, Leipzig: J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1905, 520; dále se zde upozorňuje i na články o jednotlivých reformátorech.

[34] Z encyklopedických hesel, věnovaných speciálně této problematice, jsem konsultoval jmenovitě následující: Wilhelm Maurer, Gegenreformation, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*[3] II, Tübingen: Mohr Siebeck, 1958, sl. 1254–1262; Rudolf Vierhaus, Gegenreformation, in: *Taschenlexikon Religion und Theologie*[4] II, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, 140–148; Heribert Smolinsky, Katholische Reform und Gegenreformation, in: *Evangelisches Kirchenlexikon* II, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, sl. 1003–1007; Georg Denzler, Carl Andresen, Gegenreformation a Katholische Reform, in: *Wörterbuch Kirchengeschichte*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997[5], 233n a 312n; Thomas Kaufmann, Gegenreformation, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* III, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, sl. 538–544.

postupně. Jeden ze zmíněných historiků porankeovské generace, Wilhelm Maurenbrecher, sám také evangelík, stav věcí poněkud zmátl, když se na jedné straně podílel na prosazování termínu protireformace, ale na druhé straně nadhodil též možnost mluvit o katolické reformaci, čehož se někteří z římských katolíků vděčně přidrželi. Protireformace se však do konce století uchytila pevněji.

Již víme, že právně se jako reformace označovalo jak zavádění evangelických církevních řádů, tak naopak i tzv. re-katolisace (imperialistické nejen jako skutečnost, ale i jako výraz, ignorující, že také evangelické církve vyznávaly katolicitu). A příznačně to byl opět jurista, Johann Stephan Pütter, který ve druhé polovině 18. století razil též upřesňující pojem proti-reformací (ano, prozatím v plurálu, jehož ostatně dosud užíval i Ranke). Pütter jimi označoval právě změny, jež anulovaly změny předchozí. Dodejme, že theoreticky měl na mysli stále ještě převraty jakýmkoli konfesijním směrem – ale protože v jeho době fakticky už byly aktuální jen „rekatolisace", obojí snadno splynulo.

Jakožto pojem historický ovšem musela být protireformace pojímána šířeji. Nemohla si všímat pouze právního, mocenského a zhusta přímo násilného momentu těchto procesů, ale i jejich theologické a duchovní složky. Je nepopiratelným dějinným faktem, že protireformace nebyla pouze snahou zvrátit a potlačit evangelickou reformaci, ale že se vůči ní chtěla stát i positivní alternativou a způsobit zároveň přece jen a po svém onu obnovu, jejíž potřeba byla již před Lutherovým vystoupením tak všeobecně pociťována. A že také skutečně dosáhla pozoruhodných úspěchů v obojím směru. Stejně tak je ovšem nepopiratelné, že obojí šlo ruku v ruce tak těsně, že tyto dvě základní složky dějinného pohybu od sebe historicky nelze oddělit. Pojem protireformace je proto svému obsahu ustrojen příhodně: obojí zahrnuje, obojí v sobě nechává zaznívat naráz.

Bylo a je tedy oprávněné, že se s ním římští katolíci dovedli smířit a že jej alespoň dílem sami užívají ještě v naší době. Ačkoli tento proces smíření neproběhl rychle a snadno. V kontextu své doby se sice nejedna autorita hrdě znala ke stanovisku reakcionáře a kontrarevolucionáře – s čímž se pojilo např. prosazování pojmu katolické restaurace, který by ve skutečnosti byl jednostrannější a kladným intencím protireformátorů méně práv. Ale ani lidem takového druhu přece jen nezněly příliš lichotivě některé asociace, jež výraz nemohl nevyvolávat: připomínal mnohou brutalitu a ovšem také nutnost pracně dohánět, co nevyřídila včasná iniciativa. Ani v novější době se s tím nevyrovnali všichni, i v ní zaznívají námitky a návrhy korektur.

Nejúspěšnější přednesl po druhé světové válce Hubert Jedin.[35] Úspěšný byl i proto, že pojem protireformace neodmítl a uznal, že některé polohy historické skutečnosti vystihuje dobře. Nicméně soudil, že positivní a iniciativní moment v něm oproti negativnímu a reaktivnímu přece jen přichází až příliš zkrátka, a žádal proto, aby byl doplněn a doprovázen pojmovým protějškem katolické reformy – upozorňujícím navíc i na předcházející reformní snahy pozdního středověku. Tehdy již směl počítat se zvýšenou ekumenickou citlivostí, a své vykonalo uznání přiměřenosti vzneseného nároku i zdvořilost. Dnes smí pojmová dvojice katolická reforma a protireformace platit za nejběžnější označení příslušného fenoménu.

Historiografická problematisace pojmu reformace

Nakolik ovšem půjde o *happy end*, toť otázka. Diskuse o přednostech a slabinách Jedinova konceptu dosud nebyla úplně uzavřena – a mezitím již mu zase roste nová konkurence. Přibývá totiž, a ne snad jen mezi římskými katolíky, těch, kteří příliš nehledí k dvoutvářnosti předmětu a opět bez ostychu mluví o katolické reformaci. Abych nebyl chápán mylně: ve své positivní intenci mne ani tento výraz neuráží. Dokonce přiznávám, že sám jsem jej příležitostně užíval. Že je jednodušší než Jedinova verse, smí platit za jeho přednost. Jenže v kontextu nynější krise – k níž se tak konečně dostáváme – pomáhá ustáleným pojmem reformace neblaze otřásat, potence pevného konceptu ohrožovat a otevírat cesty k návratu do chaosu, kdy termín opět bude znamenat všechno, a tudíž nic určitého.

Neoznačuji tedy právě slovní spojení katolická reformace za viníka tohoto hrozivého stavu, ale konstatuji, že zapadá do mnohohlasu nápadů, který v současnosti nabývá na síle, jež by mohla být ničivou. Po onom zhruba století, kdy pojem reformace prožíval dobu své slávy, totiž mezitím již máme za sebou polovinu dalšího, ve kterém se začal, zprvu nenápadně, rozdrolovat – jak dokazují právě i hesla theologických encyklopedií, teď již zařazovaná a stále delší a komplikovanější.

Nestalo se tak tedy až a jen pod náporem dekonstruktivistů z povolání a vášně. Leckdo začal onen pojem ohýbat, natahovat a obrušovat ne proto, aby jej zviklal, ale v blaženém domnění, že je pevný dost, aby to všechno snesl, a ne jen křehkou, avšak prospěšnou konvencí. Mnohé, co se v této době odehrálo, souvisí s jinak velmi solidním úsilím o vědecké pronik-

[35] *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Luzern: Josef Stocker, 1946.

nutí všemožných aspektů dějin 16. století nástroji rozličných dílčích oborů, jimž rankeovské zevšeobecnění pojmu reformace dalo právo pokládat ji za předmět sobě vlastní. To s sebou muselo přinést i řadu oprávněných korektur, jež se vposledu netýkaly pouze jednotlivin.

Na úrovni konceptu byl zpochybněn právě i Rankeho předpoklad, že by reformace vskutku mohla být jednotným pojmovým svorníkem pro celou epochu nejen církevních, ale i obecných dějin. Právem. Tento proces lze dnes považovat za v podstatě již šťastně uzavřený. Reformace sestoupila na skromnější místo pod obecnější svorník raného novověku, proti čemuž ani církevní historikové nemají co namítat.

Dokonce mezi nimi vyvstal námět, zda by se reformačnímu bádání neulevilo ještě víc, kdybychom reformaci přestali vymezovat nejen jako epochu, ale i dílčí etapu některé epochy, ba vzdali se „makrohistorického" ohraničování epoch vůbec.[36] Což může překvapit nezasvěcené, kteří něco takového slyší poprvé – ale kdo je o dějinách zvyklý přemýšlet, pochopí celkem snadno. Přílišné pídění po historických zlomech umí zastírat, co by mělo patřit mezi samozřejmé pravdy: že totiž pro lidské dějiny je základním prvkem kontinuita, přítomná i za sebedramatičtějších zvratů. Ona tvoří osu, na níž se nám dějiny vůbec nějak řadí jako celek souvislý, byť v nich potom momenty nápadných změn poskytují výrazné orientační body.

Ale právě: poskytují je, a to také není bez významu. Pro porozumění dějinám je zapotřebí vnímat obojí rozměr naráz; sledovat konstanty, proměny povlovné i rychlé zvraty. A tuto skutečnost koneckonců nepřehlížejí ani ti, kteří po rozlomení příliš těsných periodisačních okovů volají. V tomto smyslu je tedy požadavek rozejít se s epochami spíše provokativně formulovaným podnětem k užitečnému zamyšlení než plně uskutečnitelným programem.[37] Pro praxi postačí skromněji formulovaná rada, která dnes již v zásadě vyjadřuje i konsensus historiků: potencí epochálních sou-

[36] Berndt Hamm, Abschied vom Epochendenken in der Reformationsforschung. Ein Plädoyer, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 39 (2012), 373–411. Na s. 400 se autor přimlouvá, aby termín reformace byl užíván *als ein pragmatischer „historiographischer Begriff mittleren Umfangs" für einen Geschehens-, Kommunikations-, Konflikt- und Sinnzusammenhang im 16. Jahrhundert ohne zwanghafte Fixierung auf ein Anfangs- und Endjahr.*

[37] Tamtéž na s. 399 i Hamm připouští: *Fachspezifische und geographisch eingegrenzte Verwendungen des Epochenbegriffs mögen sinnvoll sein, zum Beispiel Aussagen über eine neue Epoche der westeuropäischen Bildungsgeschichte, Architektur oder Staatenordnung oder über ‚epochale' Erfindungen wie den Buchdruck mit beweglichen Lettern bzw. über ‚epochale' Entdeckungen wie die Ursache des Kindbettfiebers.*

řadnic se úplně nezbavovat,[38] ale také je nepřeceňovat a nadbytečně se jimi nezatěžovat a nesvazovat. I tento uvolněný postoj vítaně osvobozuje jmenovitě od svodů dalšího fantómu, který bádání o reformaci vysloveně zatěžoval: totiž od pokusů přesně postihout, co vlastně je „bytostně, specificky novověké" a co takového reformace přinesla.

S většími starostmi ovšem sleduji jiný příznak pojmoslovné resignace, který už by mohl ukazovat, že nejeden historik, a třeba i církevní, je v pokušení nechat se unášet proudem až k útesům. Zesílený drobnohled, tříštění specialisací, vzájemné srážení rozmanitých metodologií apod. posilují fragmentární vnímání, podporující pochyby, zda vůbec ta reformace 16. století představuje nějaký celek.[39]

Což zde nebylo ono nepřeklenuté rozdělení mezi luterány a reformovanými? Nebyla tu snad i řada dalších skupin, jež se do jejich církví vměstnaly jen zpola anebo vůbec? A nebyla snad i v těch dvou hlavních proudech každá individualita, inu, individuální? Nebyl hned v počátcích Luther obklopen celou družinou reformátorů, z nichž každý je osobností se svým vlastním charakterem, hodnou samostatné pozornosti? A neprobíhal u nich všech stálý vývoj v čase? A nepodmínily místní poměry tisíc a jednu variantu průběhu zavádění reformace? Jistěže ano – a zase, asi ne pro každého jsou všechny tyto pravdy samozřejmé, takže je skutečně dobré na ně čas od času upozornit a opatřit je důrazem (třebaže vlastně souvisejí s anthropologickými konstantami, takže základním předpokladem k jejich vnímání je již naše vlastní životní zkušenost, získaná v konfrontaci se současností).

Avšak obávám se, že řešením nebude přechod k pluralisaci pojmu, který někteří podporují. Sami pak mluví o protestantských reformacích (je asi také příznačné, že zvláště silně tento vítr vane z Ameriky) a je pro ně pochopitelně zvláště snadné přibrat k nim ještě katolickou[40] – a kdo ví

---

[38] Nadále se lze přiklánět také k závěru Thomase Kaufmanna, Die Reformation als Epoche?, in: *Verkündigung und Forschung* 47 (2002), 63: *Die* Reformation *als kirchenhistorisch epochales Phänomen zu verstehen und ihr den Charakter einer zentral bedeutsamen* Etappe *innerhalb einer* Epoche Frühe Neuzeit *zuzuschreiben, dürfte eine sowohl gegenüber der protestantischen Tradition als auch gegenüber der gegenwärtigen Forschungslage sinnvoll vertretbare Option sein.*

[39] Významný milník této debaty představuje již Berndt Hamm, Bernd Moeller, Dorothea Wendebourg, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. Tehdy se ovšem všichni tři autoři i při charakteristických rozdílech v akcentech doposud shodli, že historik přinejmenším má *auch weiterhin das Recht, von* der *Reformation zu sprechen* (jak formulovala D. Wendebourg, k představě jednoty reformace jinak nejkritičtější, na s. 51).

[40] Srov. např. předmluvu vydavatelů k nejnovější ročence *Archiv für Reformationsgeschichte / Archive for Reformation History. Internationale Zeitschrift zur Erforschung der*

jaké v budoucnu. Protože otevřeme-li brány dokořán, důslednost i pouhý samospád potom zase mohou vést až k reformaci kanalisací a oslů s velkým pyjem. Anebo dejme tomu českého fotbalu – ostatně jeho „filosofii" už máme nějaký ten rok docela pevně etablovanou, alespoň ve slovníku.

Žádají-li příznivci opuštění singulárního konceptu v diskusi, otištěné v nejnovějším spise Spolku pro reformační dějiny, aby se nezkoumal „Obraz reformace v osvícenství", ale „Obrazy reformací v osvícenstvích", je to jistě konsekventní.[41] Ovšem ještě konsekventnější by bylo uzavřít, že by se nikdo neměl pokoušet zkoumat a psát ani třeba „Dějiny Německa", ale jen „Historie Němecek" – a jen o maličký krůček dál pak už zajdou dejme tomu dějiny českobratrských církví evangelických. Vztahovaly by se sice k jediné organisaci – avšak jak odlišně byla vnímána početnými příslušníky celé řady generací, z důvodů podmíněných subjektivně i objektivně! Skutečně by se dalo zdůvodnit, že každý smí psát jen své vlastní dějiny čehokoliv. Kdybychom však tímto směrem šli až do krajnosti, ztratili bychom každý rámec pro společnou rozpravu a skončili ve stavu dokonalého autismu.

Mnohé z nás nezávisle napadlo i jednodušší přirovnání, jež se tudíž v literatuře opakuje, třebaže je ve své prostotě zároveň také kulhavější: uvidíme nakonec ještě pro stromy les? Dobrý lesník si je přece jist, že les skutečně je a zaslouží si své jméno. Uměřený zastánce pluralisace pojmu by ovšem směl namítnout, že on existenci lesů uznává, ale jen v podobě jednotlivých revírů. Rozšíříme-li však podobenství na celé ekosystémy, ukáže se tato odpověď jako problematická a nedostatečná. Snažit se proniknout otevřenou strukturu ekosystému je sice mnohem složitější než se omezit na popis netoliko jednoho stromu, ale i jednoho revíru, přináší to však také hlubší poznání.

Tím nehoruji pro jednotný interpretační model takového systému, za jaký považuji i reformaci – to by byl jistě požadavek utopický, jenž nebyl naplněn nikdy v minulosti a nebude ani v budoucnu. Stavím se však proti opačnému extrému, a proto hájím společný jmenovatel. Pro postižení plurality variant se nám nabízejí lepší nástroje než se vzdát zastřešujícího pojmu, zvoucího hledat spojující prvky, jež vyššímu celku dodávají jeho

Reformation und ihrer Weltwirkungen / An International Journal concerned with the history of the Reformation and its significance in world affairs 108 (2017), s jistými (pozoru hodnými) odchylkami mezi anglickou a německou versí. O *the Protestant and Catholic Reformations* se výslovně mluví na s. 7n.

41 Ute Lotz-Heumann, Matthias Pohlig, Das Bild der Aufklärung in der Reformationsforschung. Eine Polemik, in: Wolf-Friedrich Schäufele, Christoph Strohm (Hg.), *Das Bild der Reformation in der Aufklärung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2017, 370–375 (jmenovitě viz s. 372).

koherence.[42] Pro střední úroveň, jež si nepochybně také zaslouží pojmenování, se myslím zvláště doporučuje mladý, nicméně mezitím již docela pěkně vyprofilovaný koncept konfesijních kultur.[43] Ten odkazuje jak k vzájemné rozrůzněnosti dílčích celků, tak i k jejich vnitřní variabilitě, o níž každý ví, že je kulturám vlastní. Navíc mezi tyto konfesijní kultury lze hladce zařadit i onu římsko-katolickou, jež se jako taková též definitivně formuje až s reformačním zlomem.

Český úkrok a dočasné překlenutí mezery konceptem předreformace

Výklad ukončený na tomto místě by snad směl platit za poměrně ucelený – avšak mám důvod předpokládat, že čtenář ode mne přece jen bude očekávat vyjádření ještě k jednomu specifickému problému. Ovšemže, náš domácí kříž (jímž alespoň pro historiky je, a ne lehkým): jak se to má s reformací českou?

Tuto otázku jsem až posud nechal stranou úmyslně, aby mi ještě více nekomplikovala, co bylo samo o sobě sdostatek složité. Ostatně z řečeného se i ve vztahu k ní mohlo leccos podat docela zřetelně, aniž by na to bylo zapotřebí výslovně upozorňovat. Přede vším ostatním: pro její zodpovězení má pramalý význam, nalezne-li se v tuzemských pramenech 15. století slovo *reformatio* či jemu příbuzná, ano najdeme-li v nich třeba i obsáhlý program obnovy církve. Je evidentní, že až po Rankeho bylo snadné vztahovat tento výraz i na děje spojené s husitským hnutím, ale zároveň to také nemuselo znamenat nijak mnoho.

Teprve po Rankem vzniká problém. Učinil jsem na něj výše vcelku otevřenou narážku, když jsem řekl, že koncept berlínského profesora mohl být hladce aplikován ve většině evropských zemí. Ty české představují unikátní případ, v němž tomu tak nebylo. „Český Ranke“, který jím byl skutečně v řadě ohledů, jakožto vrstevník, souvěrec i obdobně mohutný činitel v měřítku menší národní kultury a vědy, s nabídnutými možnostmi spokojen nebyl a vydal se jiným směrem.

---

[42] Tento pojem využil ke znázornění povahy oné jednotnosti, kterou reformace jako historický fenomén skutečně vykazuje, již Berndt Hamm ve svém příspěvku do *Reformationstheorien* (jako v pozn. 39).

[43] Zavedený a prosazený na přelomu tisíciletí Thomasem Kaufmannem.

Mám samozřejmě na mysli Františka Palackého. Ten pruskému kolegovi vytkl, že českou reformaci přehlédl.[44] Učinil tak kategoricky,[45] ale ne zrovna spravedlivě, protože Ranke ve skutečnosti registroval právě ty zjevy, které českou reformaci ohlašovaly v 15. století, a popsal je dost pietně. Jmenovitě u Bratří užívá charakteristiku Palackému věcně tak blízkou, že by mu vlastně měla bývala dost hovět.[46] Kdyby ovšem vlastní pojetí českého zemského historiografa bylo přiměřeně skromnější. Tendence vidět v české reformaci nejen „úhelní ideu českých dějin", ale také „vrchol světových",[47] naopak vedla k jejímu přeceňování. Z něho vyplynulo i ne právě historicky přesné přesvědčení Palackého, že v Čechách se již v průběhu 15. věku konsolidoval „protestantský *Lehrbegriff*".[48] A pokud ovšem protestantský, pak také šlo o reformaci, to je průzračný závěr.[49]

Epochální mezník stanovil Palacký u roku 1403, a čeští historici pod jeho vlivem mohli nerušeně pokračovat v aplikování pojmu reformace na celé 15. století, ne-li i na dobu dřívější (neboť týž klasik zavedl zároveň také zvyk líčit Husovo působení jako pevný článek řetězce, počínajícího u Konrada

---

44 Franz Palacký, *Die Geschichte des Hussitenthums und Prof. Constantin Höfler. Kritische Studien*, Prag: Friedrich Tempsky, 1868, 160.

45 V překladu Františka M. Bartoše inkriminovaná slova znějí: „Líčil-li Ranke německou reformaci, aniž jen vzpomenul předcházející reformace české"… František Palacký, *Obrana husitství*, Praha: Tiskové a nakladatelské družstvo CČS, 1926, 63. Na s. 17 Bartoš vyzvedá význam textu, když jej představuje jako *„náboženskо-filosofickou zpověď a závěť Otce národa"*.

46 Hned v 1. vydání spisu *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation I*, Berlin: Duncker und Humblot, 1839, 285n, se čtou silná slova: *Um so bedeutender war es, daß sich aus alle dem wilden Wogen hussitischer Meinungen und Parteien die Genossenschaft der böhmischen Brüder emporgearbeitet hatte, welche wieder einmal eine christliche Gemeinde in der Unschuld und Einfachheit ihres ersten Ursprungs darstellte, und dem Grundsatz der Opposition, daß Christus selbst der Fels sey, auf dem die Kirche gegründet, und nicht Petrus noch dessen Nachfolger, ein unerwartetes religiöses Leben gab. Von ihren Sitzen, wo sich germanische und slawische Elemente durchdrangen, zogen ihre Boten unbemerkt durch die weiten Gebiete ihrer Sprachen, um sich Genossen ihrer Gesinnung aufzusuchen oder zu werben*.

47 Vypjatými obraty Tomáše G. Masaryka, jimiž shrnul, jak „*Palacký*, otec národa, prvý vyložil nám smysl naší historie a reformace", ve svém pojednání *Jan Hus. Naše obrození a naše reformace*, Praha: Bursík a Kohout, 1923², 8.

48 *Die Geschichte des Hussitenthums und Prof. C. Höfler* (jako v pozn. 44), 160; *Obrana husitství* (jako v pozn. 45), 63: „že to byli nejdříve Táboři a potom česká Jednota bratrská, kdož dávno již před Lutherem a Kalvínem rozvinuli a stanovili celkem protestantské pojetí učení."

49 Zde ovšem nelze nepřipomenout nápadný fakt, že theologické argumenty Palacký stavěl v celém svém díle stranou jako druhořadé. Výše citovaná slova uvedl dokonce další přejatou formulí: „Nekladu při tom nižádné váhy na to"… Před „protestantské pojetí učení" naopak důrazně předsunul vítězný „zápas na život a na smrt" s hierarchií. Při takovém nedostatku pozornosti k předpokladům nemůže pochybnost závěru příliš udivovat.

Waldhausera) – ať již šly Evropa a svět jakoukoli cestou. Tak vznikla ona trapná pojmová asymetrie, s níž se stále potýkáme. Čechy postavila mimo obecný vývoj na základě dosti pofidérním, nicméně představuje *brutum factum*: je tradicí stejně starou jako ona mezinárodní, a v tomto smyslu je jí rovnomocná.

Paralelní vývoj nicméně neprobíhal v úplné isolaci, a to ani z jedné strany. Není tomu tak, že by zahraniční historici, kteří se zabývali také tuzemskými látkami, nebyli pro problém vůbec vnímaví a že by Čechům chtěli prostě zabouchnout dveře před nosem. Navíc se problematika předchůdců reformace přece jen týkala i jiných zemí. Našli se tedy tací, kteří se snažili najít jakési přemostění (nemluvě o zajímavých výjimkách, jaké představovali ti, již dokonce zaujali „české stanovisko“[50]).

Tón udal Karl Ullmann, jenž ve stejné době, kdy psal Ranke, sáhl po paradoxně znějící kategorii „reformátorů před reformací“.[51] Odvodil ji ze staršího zdroje, příznačně anglického původu.[52] Avšak s Rankeho koncepcí ji nebylo nutné chápat jako neslučitelnou, vzal-li se v potaz fakt (který již jsme evidovali), že odvozené slovo reformátor ani tehdy nebylo tak jednoznačně fixováno k 16. století jako ústřední výraz reformace.[53] Po Ullmannově vzoru se zkusil vyrovnat s následky nejnovějšího pojmového vývoje i Friedrich Böhringer, který jen o něco později zavedl jednoslov-

---

[50] Učinil-li tak evangelický farář ve Štýrsku Bernhard Czerwenka (*Geschichte der Evangelischen Kirche in Böhmen I–II*, Bielefeld – Leipzig: Velhagen & Klasing, 1869–70), šlo ještě o hraniční zjev, nakolik do českého kontextu patřil jakožto rodák z Kokořínska – byť se tím vymkl trendu, spojenému s narůstajícím národnostním napětím v zemi. Vedle vlivu Palackého ho však osmělil i příklad bádenského pastora Leopolda Krummela (*Geschichte der Böhmischen Reformation im fünfzehnten Jahrhundert*, Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1866).

[51] *Reformatoren vor der Reformation, vornehmlich in Deutschland und den Niederlanden I–II*, Hamburg: Friedrich Perthes, 1841–42 (a podruhé Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1866).

[52] Pocházela od Williama Gilpina (anglikánského duchovního, který si nicméně vydobyl památku budoucích věků asi nejvíce jako malíř a estetik). V originále byla sice nadepsána *The Lives of John Wicliff; And of the Most Eminent of His Disciples* (London: J. Robson, 1765), dobový německý překlad ji však rozšířil pod tehdy ještě neproblematickým názvem *Biographie, oder Lebensbeschreibung der bekanntesten Reformatoren vor Luthero* (Frankfurt – Leipzig: Johann Benedict Mezler, 1769).

[53] Sám Ullmann vysvětloval v předmluvě k prvnímu svazku svého díla (na s. V, resp. VII ve 2. vyd.), že v něm jde o *Männer*, […] *die ich der Kürze wegen schlechthin Reformatoren nenne, obgleich ich wohl weiß, was sie von den Reformatoren im engeren Sinne unterscheidet*. Na tomtéž místě odůvodnil, proč na rozdíl od Gilpina již nechal stranou Jana Husa a Jeronýma Pažského (jakož i Jana Žižku), chtěje naopak uvést do širšího povědomí postavy pocházející odjinud a méně známé, avšak připomenutí tím více zasluhující.

nou zkratku „předreformátoři“,[54] při své práci již vydatně užívaje a oceňuje i dílo Palackého.[55] Při příhodné stručnosti bylo z nového termínu slyšet, že jde o osobnosti, jež sice působily ještě před reformací, nicméně již k ní ukazovaly. A posléze z něho bylo odvozeno také substantivum „předreformace“ (*Vorreformation*).[56]

Na čas se prosadilo jako hutná zkratka, jež se však nakonec ukázala být zkratkovitá až příliš.[57] S novou zřetelností na něm vyvstala spíše problematičnost a vratkost celé konstrukce, která zůstala jen nedostatečně vymezena. Klasici církevní historiografie na přelomu 19. a 20. století ještě mluvívali alespoň o „tzv. předreformaci“, nicméně argumentů proti ní přibývalo a nakonec důkladně vymizela.[58] Dnes bývá odmítána s takovou rozhodností, jako výraz podle všeho principiálně nemožný, až odpůrci ani necítí potřebu své stanovisko zdůvodňovat. V kontextu jazyka, který zná slova jako *Vorfrieden*, *Vorreiter* či *Vorfreude*, a v neposlední řadě i *Vorgeschichte*, by nějaké bližší objasnění přece jen bylo vítané. Ale právě v jazykovém ohledu jde pochopitelně o debatu, do níž je těžko vstupovat zvenčí.[59]

---

54 *Die Vorreformatoren des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts I–II*, Zürich: Meyer & Zeller, 1856–58 (jako součást monumentálního díla Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographieen). V první části je pojednán Johannes von Wykliffe, ve druhé převážně husité a jejich předchůdci (počínaje Konradem Waldhauserem), *in verschiedenen Stufen von Opposition und evangelischem Bewusstsein* (*I*, s. 2).

55 Jenž podle Böhringerova mínění *überhaupt in seiner „Geschichte Böhmens“ seinem Vaterlande ein Denkmal gesetzt hat, um das andere Länder es beneiden dürften* (*II*, s. VI).

56 Legendární *Deutsches Wörterbuch* Jacoba a Wilhelma Grimmových jej vykládá jako *bewegung zur kirchenbesserung vor dem auftreten Luthers* (sv. XII/2, ve vydání mnichovského Deutscher Taschenbuch Verlag z r. 1984, sv. 26, sl. 1411).

57 Mezitím ovšem nechala stranou varianty zřetelnější, jakými mohly být „předdějiny reformace“, s nimiž se potkáváme v titulu práce Gottharda Lechlera (mj. autora Husovy biografie, 1891 vydané i v českém překladu Bohumila Mareše v Pardubicích): *Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation I–II*, Leipzig: Friedrich Fleischer, 1873 – anebo „přípravná doba reformace“, o níž mluvil Friedrich von Bezold v předmluvě k českému vydání svého příspěvku *K dějinám husitství. Kulturně-historická studie*, Praha: Josef Pelcl, 1914, XIII (v překladu A. Chytila; originál: *Zur Geschichte des Husitentums. Culturhistorische Studien*, München: Theodor Ackermann, 1874).

58 Vzácným zjevem je i samostatné heslo Vorreformatoren in: Denzler, Andresen, *Wörterbuch Kirchengeschichte* (jako v pozn. 34), 621n.

59 Jako uzavřenou ji kategoricky představuje vedle jiných např. i Wolf-Friedrich Schäufele, „Vorreformation“ und „erste Reformation“ als historiographische Konzepte. Bestandsaufnahme und Problemanzeige, in: Andrea Strübind, Tobias Weger (Hg.), *Jan Hus – 600 Jahre Erste Reformation*, München: De Gruyter Oldenbourg, 2015, 226: *Nach und nach kamen Theorie und Begriff der „Vorreformation“, in denen man nun ein unhistorisches Konstrukt erblickte, außer Kurs.* […] *Heute sind „Vorreformation“ und „Vorreformatoren“ kein Thema ernsthafter kirchenhistorischer Forschung mehr, auch wenn sie hin und wieder in populärer Literatur spukhafte Wiederkehr feiern*.

Domácí protinávrh: od první reformace – k poslední?

Navíc pak: i v oné době, kdy termín předreformace žil, se Čechům příliš nezavděčoval. A nejen snad proto, že z hlediska češtiny působí nemotorněji. I historici, kteří si uvědomovali neuspokojivost nekompatibilního pojmosloví a hledali z tohoto stavu východiska, šli jinou cestou. Samostatnou theorii, jež má opravdu velký formát a dodnes stojí za to, abychom se s ní myšlenkově vyrovnávali, předložil Amedeo Molnár se svým modelem dvojí reformace.[60] V něm uvedl do vzájemného vztahu a souhledu nejen reformaci českou a evropskou, ale také další s oběma dějinně propojený příběh, společenství valdenských, jehož tradice mu byla neméně osobně vlastní, čímž také byl ke svému výkonu mimořádně kvalifikován. Zachovávám k němu nemalý respekt, stejně jako k Molnárovu dílu vůbec, a přinejmenším ve snaze pěstovat církevní dějiny theologicky co nejvědomější jsem oddaným následovníkem tohoto učitele. Přece však: kdo k jeho modelu vztáhl i mou předchozí zmínku o dobře míněných, avšak k nezamýšleným koncům vedoucích snahách pojem reformace významně upravit, nezmýlil se.

Koncept dvojí reformace patří do oné části Molnárova díla, již lze nazvat krásnými donkichoteriemi. Navzdory ohlasu, který nebyl malý. V domácím prostředí se pro dobu Molnárova života přinejmenším jeho terminologie prosadila s velikým úspěchem. V mých studijních letech byla nejen ve fakultním, ale v celém evangelickém prostředí naprosto běžným standardem. Avšak nemohli jsme u ní zůstat. Mluvit si o tuzemských věcech slovníkem, který za hranicemi neznají, to ještě šlo, byla to věc našeho dialektu. Jenže užívat bez nadnárodního konsensu theorii, jež chce právě mezinárodní souvislosti postihnout – to už by bylo něco jiného. A po zkušební době je zřejmé, že ve zkoušce tak náročné Molnárova theorie propadla. Nechci tím říci, že za hranicemi by jeho hlas nebyl slyšen. Byl; dokonce tak, že jeho model má dodnes i docela rozhodné a ohnivé zastánce. Příznačně však spíše na okrajích vědecké obce. Směrodatné kapacity o návrhu popřemýšlely, a odložily jej *ad acta*.

---

[60] V jeho publicistických vystoupeních zkusmo krystalisovala již od druhé poloviny 50. let (srov. bibliografický soupis in: Noemi Rejchrtová, *Směřování. Sborník k šedesátinám Amedea Molnára: Pohled do badatelské a literární dílny A. M., provázený příspěvky domácích i zahraničních historiků a teologů*, Praha: Kalich, 1983, 130; k r. 1957 je tu zaznamenán i první článek na dané téma v německém jazyce). Jako programová stať ovšem upoutalo pozornost historické obce až Husovo místo v evropské reformaci, in: *Československý časopis historický* 14 (1966), 1–14.

Tento výsledek částečně ovlivnily i vnější okolnosti, nicméně rozhodly také konstrukční chyby konceptu. Abych pojmenoval několik neuralgických bodů:

Nejprve ten věcně nejméně závažný, nikoli však zanedbatelný: moment psychologický. Málo platno, pojem první a druhé reformace je nešťastný i v tom, že evokuje souboj o prvenství, povýšené na kvalitu. Předreformace prvenství uznávala, hrot však ulamovala. Pokud přesto někoho urážela jako příliš suspektní, neměl by se divit, připadne-li jinému jako dehonestující reformace druhá – ačkoli Molnár toutou číslovkou žádnou devalvaci nepochybně nemínil.

Dále tato nomenklatura narazila na překážku spíše snad nahodilou, ale také silně: totéž pojmové schéma, fázové, reformace první a druhé, skoro ve stejné době užil badatel německý, a tudíž na mezinárodním fóru mnohem lépe slyšený – který však Molnárovi byl konkurentem i v tom smyslu, že stejnému názvosloví dal úplně jiný obsah. Byl jím ve svých historických počátcích pozdější vlivný systematický theolog Jürgen Moltmann. K výhodám, jež pracovaly v jeho prospěch, patřil fakt, že stačil upoutat pozornost dříve než Molnár: se svou thesí vystoupil již roku 1958 v knižní monografii *Christoph Pezel (1539–1604) und der Calvinismus in Bremen*. Titul napovídá, o co šlo: pod druhou reformací rozuměl Moltmann přechod říšských teritorií, kde již proběhla reformace luterská, k vyznání reformovanému, a s tím spojenou novou reorganisaci (svými vlastními původci chápanou jako reformaci dokonalejší, emendaci). U něho tedy šlo o posun na časové ose úplně opačným směrem. Zároveň je zapotřebí dodat, že byl opřen o základ nesmírně chatrný, ba vlastně úplně chybný, nakolik předpokládal fixaci pojmu reformace, k jaké v dané době doposud naprosto nedošlo. Přesto tato konstrukce vyvinula svůj vliv a teprve od 80. let 20. století byla nahrazena širším a přiměřenějším pojmem reformované konfesionalisace.[61]

Jenže pro Molnárovu theorii se tím větší prostor neuvolnil, protože tu byly i hlubší důvody ke zdrženlivosti, jež ji zasahovaly podobně jako Moltmannovu. Problém tkví už v samotném rozlišování reformací s pořadovým číslem. Ani on nemusí být zřejmý na první pohled. Možnost reformace počítat zaujala též jiné významné autory. V neposlední řadě mezi ně patřil Francouz Pierre Chaunu, pozoruhodný i jako menšinový evangelík, který se vyšvihl mezi vůdčí církevní historiky své země. Chaunu se dopočítal hned čtyř vln, částečně po sobě následujících, částečně trva-

[61] Milníkem této debaty je jmenovitě sborník vydaný Heinzem Schillingem pod titulem *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – das Problem der „Zweiten Reformation"*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1986.

jících vedle sebe – a prodloužil tak reformační epochu jak nazpět, tak i dopředu, na celá čtyři staletí.[62] Ve skutečnosti tím však vyjevil hlavně slabiny modelu, a nad těmi, kteří se jím byli ochotni inspirovat, převážili oni, v nichž vzbudil rozpaky.

Pojem natahovaný tímto způsobem by totiž nutně praskl. Každá nová vlna, jíž se dostalo cti být označena za reformaci, zjevovala další, které by se potom nejspíš mohly přihlásit o totéž. I jejich chronologické řazení, po němž pořadová čísla volala, by bylo stále obtížnější a vposledu nemožné. Celý proces se tedy podobal bujení měňavek a hrozil dospět „k čirému nesmyslu".[63] Mohl by připravit pojem reformace o potřebnou dynamickou stabilitu nejen s dějepisným ohledem k minulosti, ale i jako theologickou kategorii přítomného sebeporozumění. Jakožto článek dlouhého řetězce se totiž jeví logicky i blouznivé úsilí našich eventuálních současníků o reformaci netoliko novou a novou, ale rovnou eschatologicky Poslední.[64]

Ale i když zůstaneme na rovině čistě historické: všechny ony dodatečně rozeznané „reformace" smetla jedna společná vážná námitka. Ve srovnání se zrodem protestantismu v 16. století měly výrazně omezenější dosah, „prostorově i věcně".[65] V tomto smyslu je lze k reformaci jako tradičnímu celku nějak přidružit či alespoň vztáhnout – byť třeba jen jako volně kroužící radikály, jako „ztracené děti reformace, příslušné k ní v jejím širším smyslu" (jak Wilhelm Maurer svého času označil,[66] co se jinak asi nejčastěji nazývá „levým křídlem reformace",[67] či snad jen jeho část). Není je však dost dobře možné samotné o sobě s reformací ztotožnit; to zůstává vyhrazeno jedinému kolektivnímu nositeli.

---

[62] *Le temps des Réformes (I)*, Paris: Fayard, 1975.

[63] Tato námitka byla s průraznou jasností formulována hned v rané polemice s Moltmannovou školou; viz slova Ernsta Waltera Zeedena z r. 1964, citovaná Rainerem Wohlfeilem (který je tehdy dosud přijímal jen s reservou), *Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation*, München: C. H. Beck, 1982, 61n: *Sollte* [Thomas] *Kleins Beispiel Schule machen, müßte man, um Spiritualisten, Antitrinitarier, Nonconformisten und dgl. sauber unterzubringen, demnächst von einer dritten, vierten, fünften Reformation sprechen, vielleicht auch von einer sechsten des Pietismus und würde rasch beim baren Unsinn landen*.

[64] Srov. https://thelastreformation.com/about/ (navštíveno 1. 2. 2018).

[65] Ulrich Köpf in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (jako v pozn. 3), sl. 146: *Alle diese und andere Vorgänge, die man als Vorformen oder Vorläufer bzw. als Folgeerscheinungen des durch Luther und Zwingli ausgelösten Geschehens bezeichnen kann, haben lediglich eine räumlich und sachlich begrenzte Reichweite und bleiben auch in ihrer Gesamtheit fragmentarische Phänomene*.

[66] *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (jako v pozn. 3), sl. 867.

[67] I zde se ovšem letmo dotýkám rozsáhlé problematiky, jež by si zasloužila vlastní kapitolu (a nejen proto, že by osvětlila některé další pojmy, s nimiž také pracoval Molnár), pro niž jsem však v této přednášce už nenašel místo.

V tomto světle se i Molnárův model při všech svých kvalitách skutečně ukazuje jako jeden z oněch pokusů, který vposledu potence konceptu reformace tolik nerozšiřuje, jako je ohrožuje[68] – přesně v onom smyslu, který již jsem se pokusil nastínit výše. Včetně vysvětlení, proč radostně nevítám východisko, které se v současnosti zdá nabízet zjednodušená verse pluralisace pojmu, jež se obtížným a vposledu nepřekonatelným problémům počítání reformací nevystavuje.

Co si tedy počít?

Nevítám je ani při vědomí, že náš domácí problém potom trvá. Reformaci českou prostě není snadné vpravit do evropského konceptu – a není ji z něho možné ani vyloučit, anebo její dějiny přetnout rokem 1517. Co tomuto datu předcházelo, nepochybně začíná jako charakteristická středověká reforma a pokud tuto fázi posuzujeme jako evangelíci kteréhokoli směru, pak také musíme konstatovat, že zůstává polovičatá snad z jakéhokoli hlediska: v theologii, v omezení na část jedné zemské církve, ne-li i ve vazbě k Římu. A přece zase, z druhé strany viděno, ve všech těchto ohledech šlo o náběh jedinečně daleký, zřetelně přesahující měřítka toho, co se nazývá reformou katolickou. A především: šlo o vývoj, který do protestantismu vústil; ne sice nekomplikovaným způsobem, přesto však s jednoznačným výsledkem. A vazbou k dokonanému zrodu protestantismu je přece jen naplněna i základní podmínka, abychom tuto část českých církevních dějin k etablovanému pojmu reformace vůbec směli vztáhnout. Tím spíše pak, dodávám, že jedině jako součást evropského protestantismu dědicové české reformace kritickou epochu také přežili do budoucna (a do naší přítomnosti), zatímco v podobě církve podobojí i staré Jednoty Bratří českých byla vposledu zlikvidována a potud ji lze přísným zrakem nahlížet jako neúspěšný pokus.

Navzdory tradici se tudíž nadále nabízí jako pojmově čistší řešení mluvit pro období před Lutherovým vystoupením o husitské a bratrské reformě.[69]

---

[68] Že bezděky, budiž zde znovu zdůrazněno. Molnár sám si byl mj. jist: „Pokusy zjistit historické kořeny reformační rozmanitosti mají svou cenu. Pracná rekonstrukce mozaiky, jakou umožňují, má však tu nevýhodu, že těkavý zrak z ní nenabývá dojmu jednoty reformace, která při vší rozmanitosti byla přece skutečná." V čem byla reformace jednotná, in: *Směřování* (jako v pozn. 60), 133.

[69] Podrobnější pojednání by nemělo vynechat ani některé jiné pokusy o uchopení problému. Jmenovitě mám na mysli studii Pavla Soukupa Kauza reformace. Husitství v konkurenci reformních projektů, in: Pavlína Rychterová, Pavel Soukup (vyd.): *Heresis seminaria. Pojmy a koncepty v bádání o husitství*, Praha: Centrum medievistických studií – Filosofia, 2013, 171–217. Mezi novějšími příspěvky (notabene z řad sekulárních historiků)

V dobových pramenech nacházím jako jazykově přijatelnější variantu „předreformace" hezkou metaforu předehry (*Praeludia*).[70] O něco přiměřenější než mluvit přímo o reformaci by také mohlo být, pokud bychom tehdejší usilování nazývali dejme tomu snahou o reformaci či podobně. Analogicky může posloužit třeba mezitím již užité slovo náběh.

A po něm nesahám jen tak zcela namátkou, neboť se takto ještě jednou vracím k Molnárovi. Rád bych totiž upozornil, že redukovat jeho theorii jen na schéma, ba heslo první a druhé reformace není spravedlivé. Při všech svých problémech byla založena hlouběji, než aby stála a padala s těmito slůvky. Velice zajímavý doklad, že tyto termíny s jejich nešťastnými asociacemi uměl Molnár sám potlačit a představit svou koncepci otevřenějším způsobem, skýtá heslo *Reformation*, jež zpracoval pro *Taschenlexikon Religion und Theologie*.[71]

Ne že by se zde ony pořadové číslovky vůbec neobjevily. Ale dochází na ně až ke konci a stojí v uvozovkách, zatímco na počátku se pojem reformace odvozuje zcela klasicky od hnutí, vyvolaného v život Lutherem, jež se prosadilo a upevnilo v podobě protestantismu – a pak text přechází k bližšímu popisu a charakteristice tohoto „reformačního průlomu", ale

---

je snaha tohoto autora vyrovnat se se „soukromou nejistotou, zda je oprávněné označovat husitství jako reformaci" (s. 172), vskutku ojediněle důkladná. Ve své stati se však vydal jiným směrem než já zde. Nejen proto, že se výslovně pídí po zdůvodnění netheologickém (na což má právo); pokračuje navíc v úsilí o „kvalitativní legitimování" reformace. I pro to mám ovšem pochopení, neboť mi trvalo léta, než jsem se sám od podobného nutkání jakžtakž oprostil. Aniž by se zcela zbavil rozpaků, jak je i z tohoto textu jistě patrné. Spíše jejich projevem než východiskem z nich bylo též příležitostné netypické užívání pojmu „rané reformace" (především v knize *Husitství. Raně reformační příběh*, Brno: L. Marek, 2003), jehož Soukup vzpomíná na s. 178n (a k němuž jsem se se sebekritickou výhradou přiznal také v pojednání Die Reformation in Böhmen und Mähren, in: Vincenc Rajšp u. a. (Hg.), *Die Reformation in Mitteleuropa*, Wien – Ljubljana: Slowenisches Wissenschaftsinstitut – Založba ZRC, 284). Logiku by samo o sobě mělo velmi dobrou: pokud bychom po vzoru periodisace scholastiky či některých jiných jevů zavedli tři fáze místo obvyklých dvou a na Lutherovu dobu aplikovali výraz vrcholné reformace, netratila by tím věru ani jen zdánlivě své cti. Avšak od počátku jsem si sám byl docela dobře vědom, že i toto virtuální řešení propadá hlavní námitce, jež postihla experiment Molnárův: kdybychom je skutečně chtěli prosadit, opět bychom se snažili změnit mezinárodně používaný vzorec v zájmu jednoho regionu.

70 Např. Iohannes Hedericus, *Examinatio Capitum Doctrinae Fratrum, ut haberi volunt, in Bohemia et Moravia, vulgo Picardorum, seu Vualdensium, seu Boleslauiensium, quibus ab Ecclesiis Augustanae Confeßionis, publicè priuatimq[ue] dissentire eos demonstratur*, Francofordiae Marchionum: Andreas Eichorn, 1580, f. S1b. Ale podobně (ba přejněji) i u jiných autorů.

71 Nejprve v *TRT III*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, 238–245; zde cituji podle *TRT IV*, 1983, 209–216.

také předchozího „reformačního rozběhu".[72] Pravda, zůstává otázka, nakolik zde do hry vstoupily i redakční úpravy. Avšak indicie, že s kategoriemi uplatněnými v lexikonu se Molnár skutečně uměl ztotožnit jako s vlastními, nechybějí ani jinde. Vždyť týž „reformační rozběh" nacházíme i v jeho velké a jednoznačně autorské knize o „Valdenských" – a to hned v prvním odstavci, jako základní charakteristiku celého hnutí (jež se, dodejme pro jistotu výslovně, také vyvinulo v jednu z rodiny evangelických církví).[73]

Oceňuji-li ovšem schopnost adaptace u svého učitele, dávám tím najevo, že sám nechci působit jako přímluvce přísnosti přehnaně formalistické. Na konec tedy připouštím, že máme ještě jednu útěchu, k níž se uchylujeme a uchýlit můžeme. I v cizině se stěží najde, kdo by nám vyčítal, že souhrnně mluvíme o české reformaci. Konkretisace v podobě zemských, regionálních a místních určení samozřejmě obecný pojem reformace neohrožuje a byla s ním vždy spojena tím nejpřirozenějším způsobem. A podobně přirozeně se na této úrovni vyjevují nestejnosti časového cyklu. Pokud nás tedy látka tuzemských dějin vede k periodisaci, v níž přelom desátých a dvacátých let 16. století nepředstavuje (alespoň po vnější stránce) tak výraznou césuru jako jinde, užíváme práva nesporného.[74] A jestliže u nás taková césura není položena do doby pozdější, ale naopak dřívější, je to anomálie pozoruhodná, avšak založená v historické skutečnosti.[75] Jen je prostě namístě zachovávat náležitou skromnost. A pod českou reformací tudíž rozumět příběh, jak protestantismus vrůstal do domácí půdy, na jehož úvod patří i to, jak byla tato půda připravována – a ne zvláště skvělý prototyp obnovy církve (a společnosti), který snad na jedné straně ani nemůže být hozen do jednoho pytle s jinými typy, nám prý cizími, ale na druhé straně jako by se jím naopak mělo poměřovat, co na svět přišlo po něm.

Že onen český příběh byl i bez takových přemrštěných nároků pozoruhodným praménkem reformačního dění, to nám upře málokdo. V neposlední řadě ovšem zůstává hodným pozoru proto, že se jeho vody pěkně

---

72 *Der Durchbruch der Reformation* (s. 210) a *Der Anlauf der Reformation* (s. 209).

73 *Valdenští. Evropský rozměr jejich vzdoru*, Praha: Kalich, 1991², 7.

74 Jaké ostatně po svém uplatnil třeba i německý historik Winfried Eberhard v důležité knize *Konfessionsbildung und Stände in Böhmen 1478–1530*, München – Wien: R. Oldenbourg, 1981.

75 Rozhodně stojí za zmínku, že také Berndt Hamm ve výše zmíněné úvaze o *Abschied vom Epochendenken* (jako v pozn. 36) argumentuje (na s. 398n) také ohledem k českým dějinám: *Dem großen Aufbruch Wyclifs und seiner Bewegung und der hussitischen Reformation und Konfessionalisierung Böhmens wird man nur gerecht, wenn man sie nicht durch eine Epochenscheide von der Reformation und der sogenannten Frühen Neuzeit abgetrennt sieht.*

vlily do řeky. Uchovejme si vědomí, že naším dědictvím je evropská reformace jako celek, která je jako taková reformací vůbec. A slavme tedy její výročí, pětisté i následující, s dobrým svědomím jako svůj vlastní svátek!